

מיתוס, זיכרון, היסטוריה

ד"ר דוד אוחנה

האם הישראלים מעצבים את המיתוסים שלהם בכל דור ודור - ובוחנים אותם באופן ביקורתי - או שמא המיתוסים מתנים את דפוסי מחשבתם ופעולתם? כיצד מכונן המיתוס, לצידן של הדת, ההיסטוריה והאידיאולוגיה, את הזיכרון הקולקטיבי של הישראלים? ומהו מקומו של זיכרון מתהווה זה בפעולה הפוליטית, במחשבה החברתית וביצירה התרבותית של הישראלים? האם עוד אפשר לדבר על הישראלים בה"א הידיעה?

אנו עדים עתה להפרטת החלום הישראלי: לא עוד האתוס החלוצי-סוציאליסטי של הקיבוץ; לא עוד כור-היתוך למאות אלפי עולים; לא עוד מושג משותף של משמעות השלום עם שכנינו הערבים, לא עוד שתיקה ביחס לשואה. כל אחד מגדיר את ישראליותו במושגיו-שלו: חולם את האוטופיה הפרטית שלו, נושא את מורשתו הייחודית.

הישראליות היום היא פסיפס של מאויים, מאגר של זיכרונות, שתי-וערב של מיתוסים.

האדם הוא תבנית נוף סמליו. שלא כבעלי-חיים, האדם חי במימד שאיננו עולם הטבע בלבד, אלא גם בעולם של סמלים. מה מותר האדם מן הבהמה? הסמל. החושים הטווים את רשת הסמלים הם הלשון, האמנות, הדת, המדע המיתוס. אלה הם הקורים הסבוכים של הניסיון האנושי או רשת הקואורדינטות, שבאמצעותה אנו מנתבים את דרכנו בעולמנו. האדם אינו יכול לעמוד בצורה בלתי-אמצעית מול המציאות, ולפיכך הוא עוטף עצמו בצורות-לשון, דימויי-אמנות, טקסידת או סמלי-מיתוס. מכיוון שאין ביכולתנו לדעת את הדברים כשלעצמם, אנו מכירים אותם באמצעות מתווכים, פרשנים.

האדם, ה'הומו-סימבוליקוס', מבנה את המציאות גם באמצעות מיתוסים. העולם מאופיין בתוהו-ובוהו, ורק משעה שהאדם יוצר לעצמו סמלים, הופך הכאוס למבנה בעל משמעות, לקוסמוס. משמע, הדברים כשלעצמם הם חסרי משמעות, ורק האדם, באמצעות הסמלים שהוא יוצר, מעניק לעולם משמעות. קאנט לימד אותנו כי לעולם לא נכיר את הדבר-כשהוא-לעצמו: את הכרתנו מתנים מבני-תודעה. מכאן שרת, מיתוס או מדע הם צילומי המציאות. אך צילום העולם איננו נייטרלי. צילום הוא, מניה-רוביה, טביעת חותם, ציור דיוקן, חריתת סמל.

ההסמלה משנה את המציאות: הממשות משתנה יחד עם הסמלים והמיתוסים. הצילום האנושי לגווניו השונים, בעצם נוכחותו ופעולתו, הוא יסוד דינמי: שינוי התפישה משנה את התופש עצמו, ואופן התפישה משנה את התופעה עצמה. וכך הסמל הוא תלוי-הקשר היסטורי. הסמלה היא תפישה של דבר באמצעות דבר אחר: השפה קוראת בשם, המדע קובע חוקים, הדת מעניקה משמעות, האמנות מעצבת צורה, ההיסטוריה מארגנת את העובדות במהלך של זמן, המיתוס נותן זווית

ראייה. כל מדיום כזה הוא מערכת סמלים המפענחת טקסט פרשני על העולם. העולם לאחר השימוש בסמל איננו עוד אותו העולם.

הוא משתנה עם הקריאה הסמלית: אמור לי מהו הסמל שבחרת, ואומר לך מהו הטקסט שתקבל. השפה אינה מצלמת את העולם כמות-שהוא: היא נותנת בו סימנים. השפה המיתית מסבירה את העולם באופן שונה מזה שבו מסבירה אותו השפה המדעית. העולם כשפה, כסמל, כפירוש וכמשל, נברל מאדם לרעהו, אך סמלים קיבוציים מקנים תמונות-עולם משותפות, דימויים כוללים, מיתוסים קולקטיביים.

קיים יחס דיאלקטי בין המיתוס לבין ההווה ההיסטורי, כאשר כל אחד מהם מעצב את האחר בדמותו: צורכי ההווה מביאים לשיכתוב המיתוס, והמיתוס מצידו, מעצב את תפישות ההווה; המיתוס מעניק משמעות להווה, אך בה-בעת הוא מתעצב, בדיעבד, לפי צורכי אותו הווה. במילים אחרות, המיתוס הוא אירוע מאירועי העבר, שנבחר על-מנת לשמש את צורכי ההווה. 'היסטוריולוגיה', בלשונו של תומאס מאן, היא רישום העבר למטרת ידע מדעי, בעוד שמיתוס הוא בריאת העבר לשם עיצוב ההווה. המאורע המיתי נתפש כתקדים החוזר ומופיע במהלך הזמן השוטף, והוא מעצבו וצר לו צורה.

אנתרופולוגים שחקרו חברות, המוגדרות 'פרימיטיביות', הקיימות עד היום, גילו שאצלן העיסוק בהיסטוריה נדיר למדי. חברות אלה עוסקות אומנם בעבר, אך לא בעבר היסטורי אלא בעבר מיתולוגי.

בחברות רבות אין שום רציפות בין הזמן המיתולוגי לזמן השוטף של ההווה המתרחש. בחברות כאלה תפקידו של הזמן הוא להסביר תופעות בהווה ולתת לגיטימציה למוסדות חברתיים קיימים.

העבר ההיסטורי הוא עבר חולף, ואילו המיתוס הוא מה שממשיך לפעול. באותה מידה מראים זאת ההיסטוריונים לגבי היוונים הקדמונים: "כל דור נוטה להבליט את אותם תוואים בעבר התואמים את רעיונותיו ועיסוקיו הוא". המסקנה העיקרית היא שזמן המיתוס קובע בצורה

מוחלטת את התרחשויות ההווה. אך כל עיון בהיסטוריה היוונית יוכיח כיצד שיחזרו ובנו היוונים את מאורעות העבר לפי צורכי ההווה שלהם, והא ראייה - המצאתן של שושלות לשם מתן לגיטימציה לשלטון. כלומר, שוב אנו מוצאים יחס דיאלקטי בין זמן המיתוס לזמן ההיסטורי, כאשר זה מעצב את זה כצלמו: זמן המיתוס נוטה להעניק לגיטימציה להווה ולשמור אותו, ואילו הזמן ההיסטורי נוטה לחדש כאשר חלים שינויים במהלך חיי ההווה, אך לצורך כך נזקק הוא לשיכתוב הזמן במיתוס.

בניגוד לעולם המיתולוגיה, שנתקבל בעיני מאמיניו כסיפור אמיתי, המיתוס המודרני נתפש לא כחלק מהמציאות, אלא כתודעת-עצמה בעיני יוצריה. מהומרוס ועד פרשני המיתוס בימינו, חל היפוך דיאלקטי מעניין במשמעות המילה מיתוס - מ'סיפור אמיתי' ל'סיפור בדוי': בימיו של הומרוס היה המיתוס מצב עובדתי ומשמעותו היתה אמירת אמת, אך בעת החדשה (ולמעשה כבר ביוון) הפך המיתוס לפיקציה מועילה ולסיפור פונקציונאלי עם גרעין היסטורי.

מיתוס הוא סיפור מאורעות (שחלקם אינו מתקיים בעולם 'האובייקטיבי'), האפופים קדושה, מסופרים בדרך-כלל בצורה אישית וסמלית ומתייחסים בצורה דרמטית לראשיתם של דברים. האופי הסיפורי מבחין מיתוס מרעיון כללי, הקדושה האופפת את האירועים מבחינה את המיתוס מהאגדה או מהפולקלור, אי-הרלוונטיות של האישוש או ההפרכה מבחין את המיתוס מההיסטוריה: דרמה והאנשה מבחינים מיתוס מאדיאולוגיה. סוציולוגים ואנתרופולוגים מרכזיים ציינו תפקידים נוספים של המיתוס: הוא ממלא תפקיד כפול של סולידאריות וזהות, שכן הוא מייצג ערכים המואנשים בחיים החברתיים ומשקף צורות מסוימות של מבנה חברתי. חשיבות המיתוס היא בהיותו מבנה (סטרוקטורה) של מחשבה, שתפקידו העיקרי ליישב סתירות בין בני-אדם, ויש הרואים את תפקידו העיקרי לא בייצוג

הסמלי או בכוח המסביר, אלא בהענקת לגיטימציה להווה. מחקרים אנתרופולוגיים מראים שבקהילות פראיות המיתוס אינו סיפור פרי הדמיון האמנותי או הסבר תיאורטי, אלא מציאות שחיים עליה. שאלת אמיתות של המיתוס איננה ממין העניין, מכיוון שהרהור על 'עובדות' המיתוסים הפוליטיים דומה לתהייה על אמיתותם של מכוונת-ידיד או מטוס הפצצה; המיתוס הוא מעבר להפרכה או אימות, וכל שנותר לבדוק בו הוא מידת האפקטיביות שלו כמעניק השראה, מעצים רגשות ומכוון בני-אדם לפעולות.

הניסיונות האינטלקטואליים להסביר את המיתוס כביטוי אלגורי לאמת עיונית או מוסרית התעלמו מהחוויה המיתית, ולפיכך נדונו מראש לכישלון; תאוריה על המיתוס היא בעייתית, כי המיתוס, במהותו, הוא בלתי-תיאורטי, אך מאחוריו מסתתרים דימויים וסמלים, ותפקידה של המחשבה הביקורתית לחשוף את המשמעות הפוליטית או החברתית שמאחורי הבניית המיתוס.

מיתוס איננו בהכרח יציר ה'לא-תבוני'; יש מיתוס של ה'תבוני' ויש מיתוס של ה'לא-תבוני'. חקר המיתולוגיה עבר כיבדת-דרך ארוכה מאז אפלטון (אשר איבחן את המיתוס כלא-תבוני, שקרי ובלתי-מוסרי) ועד לתיאורטיקנים הבולטים של המיתוס במאה העשרים. אפלטון אינו האחרון אשר בז למיתוסים, וגם היום ניתן למצוא כאלה העושים את ההבחנה בין מיתוס - שאיננו תבוני - לבין אידיאולוגיה, שהיא תבונית. הבחנה זו בטעות יסודה: מיתוס ואידיאולוגיה הינם מושגים 'נייטראליים', וניתן להטעין בהם תכנים מתכנים שונים. אפשר שטעותם של אלה הרואים במיתוס יציר של הבלתי-תבוני נובעת מכך שהמיתוס פונה בדרך-כלל אל המימד האסתטי וביטוי הוא בלשון דימויית, סמלית וחזותית. אך יש לזכור כי זו רק לשון הפנייה של המיתוס, ולא תוכנו - התבוני או הבלתי-תבוני. מיתוס רומז על אחדות האדם ועולמו, ולפיכך, בפנייתו, הוא קושר באופן אישי את תודעת המחזיק

בו עם האובייקט המיתי. לשון אחר, אם בעיני בוני-מיתוסים או בעיני הנוהים אחריהם, אידיאולוגיה היא מצוות אנשים מלומדה, מופשטת או תיאורטית מדי, מפלגתית או כיתתית - ולכן מנוכרת - הרי המיתוס מדבר בלשון בני-אדם. בקצרה, מיתוס הוא 'אנושי' יותר מאשר אידיאולוגיה או אוטופיה.

בניגוד ליומרת ההיסטוריה לשקף אמת אובייקטיבית, מיתוס מייצג אופן של פרשנות, זווית-ראייה שיש בה לכידות פנימית וטופוגרפיה רוחנית, המבליטה או מעלימה את מה שנמצא בעיניה ראוי להבלטה או להעלמה. במיתוס יש גם מן האופי הלימינאלי, משמע, הוא מתאר מצב עניינים מסויים ההופך למצב אחר: כיצד הזמני מתקבע לנצחי, השרירותי נוסק למשמעותי, המקרי מעצב נורמה, השבטי מכוון את החברתי והחברתי את הלאומי. מיתוס מעניק לאירוע, או לאדם, או למוסד, משמעות החורגת מעבר לזמנם ולמקומם. מיתוס הוא יסוד מעצב קבוע של תרבות, חברה ואומה. הוא נוצר על-ידי תרבות, ובה-בעת הוא גם יוצר תרבות.

לפיכך, מעבר לשאלת קיומם או אי-קיומם של מיתוסים בתרבויות, או לשאלת משמעותם, תוכנם והתפקיד שהם ממלאים בחברה ובפוליטיקה, מעניין לזהות מי הם יוצרי המיתוסים של התרבות, של הפוליטיקה או של התקשורת. שאלת הזיהוי מניחה מראש כי את המיתוסים יוצרים בני-אדם מסויימים, ובימינו - מבקרי תרבות, אמנים, עיתונאים, פוליטיקאים וכיו"ב. האומנם? ואולי נכונה הנחתו של קלוד לוי-שטראוס, כי אין אנו חושבים או יוצרים את המיתוסים, אלא המיתוסים חושבים את עצמם באמצעותנו? המיתי הוא איפוא המשמעותי.

בתחילת המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה תפסו ההיסטוריונים את אותו המעמד המרכזי שהיה שמור, עד אז, לפילוסופים, כקובעי סדר-היום האינטלקטואלי. מגמה זאת באה לידי ביטוי בשאיפה

לאובייקטיביות, באתגר להפשיט את העובדות מלבושן הפרשני, וביומרה להבין את הרברים כפי שהיו ב'עיצומי-של-דבר'.

ניטשה מרד ביומרה זו, ומטרתו היתה להרוס את האמונה בעבר ההיסטורי כמלמד איזושהי אמת בלעדית, כמשרת אידיאה כללית או "כמהווה מפתח אוניברסלי. לדידו, לעבר אמיתות רבות, המשרתות אינטרסים מגוונים. בני-אדם צריכים להביט בהיסטוריה על-פי המטרה המנחה את חייהם, ולא לראותה כאורקול תבוני, מצפן אובייקטיבי או מגרלור מוסרי. הכאוס מכיל פרושים כמספר הסובייקטים המרכיבים אותו, וכל סובייקט מבנה את המציאות באופן פרספקטיווי, שהרי "כל קיום הוא - במהותו - פרשני". ההיסטוריה נתחלפה אצלו בזיכרון קולקטיבי של פרטים רבים, הנאבקים על עיצובה המתמיד.

החתירה האוניברסלית של האמת או התבונה להגיע למציאות ("האובייקטיבית") כשלעצמה, פינתה מקומה להבניות פרספקטיביות ומיתיות של המציאות, או אם נדייק - של המציאויות. אם האמת היא מושא ההיסטוריה, והתבונה - מושא הפילוסופיה, המיתוס הוא מושא התרבות. כותב ניטשה: "כלי מיתוס מאבדת התרבות את כוח היצירה הטבעי והבריא. רק כשאופק התרבות עשוי מיתוס, מגיע תהליך התהוות התרבות לגיבוש פנימי". מאורעות היסטוריים החסרים משמעות לחיים, אינם מעניינים את ניטשה ואין לדעתו תועלת בשימורם בתודעה הקולקטיבית. לחיזוק טענתו מביא ניטשה את המוטו של גיתא: "יתר על-כן, שנא עלי כל מה שרק מוסיף לי ידיעות מבלי שירבה או יחיה במישרין את פעילותי". אם כן, ההיסטוריה כשלעצמה, כאוסף כרונולוגי של עובדות, איננה חשובה: חשוב הוא המיתוס, כתבנית תרבותית של אירועי-יסוד ואופני-קיום, היוצר דפוסים בהם נעים העבר וההווה.

הציונות, כתנועת השיחרור הלאומית של העם היהודי, לא יצאה מן הכלל הזה והיא שבה ועיגנה, בתודעה ובמעשה, את העם היהודי,

על תפוצותיו, במקום הישראלי. סיפורים שונים על תפוצות יהודיות שונות במקומות שונים אורגנו לנראטיב-על של גלות ותקומה, פזורה וקוממיות. האידיאולוגיה הציונית ניבנתה על המיתוס של ציון, שמשמעותו היתה, בעיני גרשם שלום, 'חזרה להיסטוריה'. המולדת היא ציון, התנועה היא הציונות וההיסטוריה היא שיבת ציון. כינון האומה המתחדשת חייב גם חזרה לסמלים, לריטואלים ולמיתוסים של הלאומיות, של הדת ושל ההיסטוריה היהודיים.

שיבה פעילה להיסטוריה, באמצעות ריבונות מחודשת בארץ-ישראל, דרשה לעיתים קרובות מן הפרט להקריב את שמו, את מקצועו ואת תבנית גוף מולדתו - למען משהו גדול יותר - למען סיפור מסגרת אליו הוא משתייך. לאקט ההקרבה של העליות החלוציות מתחילת המאה, שביקשו להיות חיל-החלוץ של העם היהודי, היה המשך בלתי-צפוי: הנבואה הציונית התגשמה באופן טראגי, כאשר במקום הכלל הגדול שהיא ביקשה לגאול, הגיעו פליטי השואה ופליטי ארצות המזרח. סיפור ההקרבה שלהם לא היה חלק לגיטימי של האתוס החלוצי הציוני: את 'אבק האדם' היה צריך להפוך ל'אדם-חדש' - לצבר. המטרה היתה איפוא לכוון קולקטיב בעל ייעוד סוציולוגי משותף, ולשם כך ניבנו מיתוסי גבורה, ריטואלים של ממלכתיות ואידיאולוגיה של כור היתוך.

'רוויזיוניזם' היסטורי אופנתי עכשיו בישראל. כמו בשאר העולם המערבי, תפישות שהיו מקובלות בעבר נמצאות תחת בחינה וביקורת, זוכות להערכה מחדש, ולעתים אף לעירעור גלוי על מידת אמיתותן. דור חדש של היסטוריונים ישראליים רואה בציונות נראטיב-על (מיתוס, בלשונו של ז'אן פרנסואה ליוטר) היוצר 'מסורת מומצאת' (Invented Tradition) של אחדות לאומית או של אנטישמיות היסטורית, שהן לדעתם פיקטיביות בעליל: מפעל ההתיישבות הציונית נתפש כמאחז קולוניאליסטי של אירופים כנגד הלאומיות הפלסטינית

האורתוגונית; בשואה, נאמר, נעשה שימוש מניפולאטיווי, תחילה בהימנעות ההנהגה הציונית ממאמצי הצלה ואף בשיתוף-פעולה עם הנאצים לצורך הצלת הציונות הארצישראלית, ולבסוף בניצולה כמנוף להצדקת המפעל הציוני ולהרחבתו. מלחמת העצמאות, לפי גישה זאת, היא החטא ממנו נולדה המדינה היהודית, שעקרה 750,000 פלסטינים – והעונש, מי יסורנו?

בעשור האחרון מקובל אצל חוקרים רבים בהיסטוריוגרפיה ובסוציולוגיה הישראלית להטיל ספק ב'מיתוסים' הציוניים, ולראות בהם את לביליבה של התפישה העצמית הישראלית, אשר יצרה תבנית מחשבה שעיצבו את המדיניות הישראלית במשך זמן רב. כמו שנהגו ביחס למלחמת העצמאות ולמלחמות שבאו אחריה, 'ההיסטוריונים החדשים' עושים דה-מיתפיקציה של מנהיגי הציונות, של החלוצים הראשונים, של הוגי תנועת העבודה ופעיליה, של לוחמי ישראל, דור תש"ח, ושל מנהיגי מדינת ישראל מאז היווסדה. דימויים של גיבורים ולוחמים נוקבו ככברה, בין אם אלה לוחמי מצדה, מרד ברכוכבא והמכבים בהיסטוריה הרחוקה, ובין אם יוסף טרומפלדור, לוחמי הפלמ"ח או יוני נתניהו בהיסטוריה בת-זמננו. נראה כי ישראלים אין עוד צורך בגיבורים גדולים מן החיים.

המיתוס נסדק לא בגלל חקירה היסטורית, שהרי, כאמור, אימות או הפרכה אינם רלבנטיים לצמיחתו או להריסתו של המיתוס: 'מיתוס' ו'היסטוריה' יכולים להתקיים במקביל. הפרכת המיתוס אפשרית רק בשעת-כוש, כאשר האתוס - הערך הנורמאטיבי - משתנה. החברה הישראלית עברה מאתוס של חברה חלוצית והירואית לאתוס של חברה צרכנית ותקשורתית - ובהתאם נשתנו המיתוסים.

האם עוד ישראלים אנחנו? האם עדיין מקובל בחברה הישראלית מיתוס קולקטיבי חיובי, המתקשר באופן מרכזי, או שמא הגענו לפלוראליזם תרבותי נעדר זיקה מלכתה? מעקב אחר כמה נקודות



גלעד לאבשלום פיינברג

צילום: אור קדר

ציזון בהיסטוריה של עיצוב 'מרחב החוויה' הישראלי חושף שתי תופעות הקשורות זו בזו: פיתוח במעמרו של המעשה הציזוני, לעומת עליית משקל החוויה התקשורתית, והתפרקותה של החוויה הקולקטיבית הישראלית, או במילים אחרות: פרטיקולאריזציה של האוניברסלי. בישראל מתקיים ניסיון מתמיד של תקשורת חווייתית לעיצוב זהות דורית: החוויה הישראלית אינה מתעצבת בינך לבינך, אלא מתקמת בקולקטיב. הסקאלה נעה ממיתוס ההקרבה של 'דודו' והפלמ"ח, ועד לגיבורי-תקשורת המתריסים נגד כל הקרבה.

המתקפה על האידיאליזם 'ההירואי' לא החלה, כמובן, בן-לילה. שורשיה נעוצים בתפישותיו של דוד ספקן שהגיע לבגרות. עם התבססותה של החברה הישראלית בשני העשורים הראשונים של קיום המדינה - שנות החמישים והשישים - החלה התפרקות שיטתית של ה'אנחנו'. חל כרסום בפאזה הגדולה של ההקרבה, שהתקיימה מהעלייה השנייה ועד תחילת שנות השבעים. סמלי הדבר שבן-גוריון, האב הגדול, מת בסמוך למחדל יום-כיפור, ועם מותו התמוטטו 'מוסדות פטריארכליים' כגולדה מאיר ומשה דיין, שעד אז היה להם אשראי כמעט בלתי מוגבל. שנת 1973 היתה נקודת השבר של החוויה הקולקטיבית הישראלית. במלחמת יום-כיפור ננעץ המסמר האחרון בארון הקבורה של הצבר המיתולוגי, והוא נעשה 'עדות היסטורית' ליעד אוטופי שכשל.

כמה סימנים מוקדמים בישרו את 'הפרטת' הישראליות. בתיאטרון סוף שנות השישים הבליתו את ההתרסה הסאטירית של חנוך לוין ואת הפנטסיה המפליגה של נסים אלוני כמרד בתרבות ההגמונית ששלטה מ'הדיבוק' ועד 'הוא הלך בשדות'. בסיפורת העברית היו אלה ימי הדמדומים של סופרים קאנוניים כמו חיים הזז וסופרי 'דור תש"ח', שיצירתם ביטאה הזדהות ונפעמות. בשירה, עד אז, אם רצית לדעת מהי החוויה הממלכתית, פתחת את הטור השביעי - אלתרמן היה

שר-ההיסטוריה.

בתחילת שנות השבעים נפטרו בתוך זמן קצר נתן אלתרמן, אברהם שלונסקי ולאה גולדברג, ובאותן שנים היתה הפריצה הגדולה של הטלביזיה; הקמתה, יש-מאין, חייבה קנייה סיטונית של סדרות אמריקניות שעיקרן תרבות של אנטי-הקרבה, של חומרנות, תחרותיות, הדוניזם. הסוכן הענק של הטלביזיה הממלכתית שינה את הפרספקטיבה החינוכית הלאומית לתרבות צריכה של גיבורים לא-מקומיים. לטלביזיה, המוקד התקשורתי החדש של החיברות, ההזדהות והחינוך, היו אפקט והשפעה מצטברים, אינטנסיביים ומהפנטים. במקביל, העיתונות המו"לית, שתפשה את מקומה של העיתונות האידיאולוגית, השכילה לתרגם למילים, לתצלומים ולכתורות את האנטי-תיזה להקרבה. הפוקוס התקשורתי עבר מהחוויה הקולקטיבית לחוויה הפרטיקולארית. באמצע שנות השבעים באה מגמת ההפרטה לביטוי סוציולוגי בתופעות כגון החזרה בתשובה, הנהייה לכיתות, משבר הקיבוץ, מיסוד הסהרנה והמימונה.

גם בתחומים אחרים שינתה הרטוריקה הלאומית הישראלית את טעמה ועברה מאידיאולוגיה ממלכתית לחוויה פרטית. רבים מהצעירים המתגייסים עתה ליחידות מתנדבות עושים זאת לא מתוקף צו נורמאטיבי, אלא - אם להשתמש בז'רגון שלהם - "אתה הולך בעניין שלך". אנדרטאות פרטיות מוקמות על-ידי המשפחות, לזכרם של הקורבנות: כבר לא יד-זיכרון ממלכתית, אלא קידוש מרחב הזיכרון הפרטי.

התרמילאות לארצות רחוקות היא אנטי-תיזה מובהקת לחוויה הקולקטיבית הישראלית אותה חוו זה עתה הצעירים המשתחררים מהצבא. במקום המסע המסורתי לפטרה מעדיפים הם להתרחק ככל האפשר מתבנית נוף מולדתם. עם זאת, התרמילאים הפכו את מסעיהם לטקס חניכה של צעירים ישראליים רבים.

ההבניות המיתולוגיות של האידיאולוגיה הכנענית והאנלוגיה

הציונית-צלבנית אינן עומדות עתה בראש סדר-היום התרבותי של הישראליות, אם-כי גרעיני השקפתם לא נטשו לגמרי את השיח הישראלי. משני כיוונים שונים, אף כי מנוגדים, עולה אתגר חדש, ניאורכנעני, לישראליות. מכאן, 'גוש-אמונים' כ'ניאורכנעניות' דתית, ומכאן, הפוסט-ציונות, כ'ניאורכנעניות' חילונית.

ההשקפה הפוסט-ציונית קוראת לדה-ציוניזציה של ישראל ולהפיכתה למדינת כל אזרחיה: במקום מדינה יהודית או מדינת היהודים, קוראים הפוסט-ציונים להגדרה ילידית: רק אלה השייכים למקום הם אזרחיה של הישות המדינית הא-ציונית, וזו איננה מעניקה בכורה להיסטוריה היהודית ולאידאולוגיה הציונית ולא לישראליות המבוססת על שתייהן. הפוסט-ציונים קוראים לניתוק חבל הטבור בין המקום הישראלי לבין הלאום או הדת היהודיים.

מהעבר האחר, 'גוש-אמונים' ביקש, כפועלו ההתיישבותי-פוליטי, לשחזר את הדגם המיתי של ארץ-ישראל השלמה. גבולות מלאכותיים של פשרה פוליטית הומרו בחזון של גבולות ההבטחה. התנועה, ששילבה תיאולוגיה פוליטית עם מיתוס התיישבותי, נשענה על קדושת המקום ועל ראשוניותם של המתנחלים הקדמונים על-פני התושבים הפלסטיניים.

התודעה העצמית של מתנחלי 'גוש-אמונים' כיוושהם של מתיישבי חומה-ומגדל היתה המשך המיתולוגיזציה של ההתיישבות, שהחלה כבר בעלייה הראשונה.

לאחר מלחמת ששת-הימים עבר מיתוס ההתיישבות - שהתגלגל למושג התנ"כי "התנחלות" - מהשמאל לימין: מתל-חי, 'המקום הקדוש' החילוני, המייצג את העשייה הציונית החדשה, נדרו נושאי הלפיד המיתי לגוש עזיון ולבית-אל.

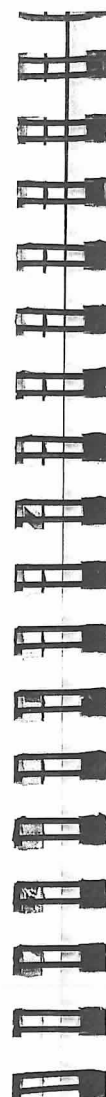
המקומיות, הטריטוריה של הישראליות, מפרידה בין המשיחיות הטריטוריאלית-דתית של 'גוש-אמונים' למשיחיות החסידית-אישית

של חב"ד, אך בהרבה אספקטים אחרים דומה המשיחיות נוסח לוינגר למשיחיות נוסח לובאביץ': שתייהן יוצאות מנקודת ההנחה הטרכנסצנדנטלית של ההיסטוריה הצועדת לקראת הגאולה.

הראשונה מאמינה בבנייה טריטוריאלית של ישראליות קדושה, בבחינת ניצוצות של האקט המשיחי הפוליטי, ואילו השנייה מאמינה במשיחיות פרסונאלית, המופקעת ממקום מסוים. מעניין מה צופן העתיד ביחס לשני מיתוסים משיחיים אלה, כאשר מתערער הבסיס המעניק צידוק לשתי התנועות הללו - 'השטחים' מכאן, ו'הרבי' מכאן. תופעת הבאבא סאלי בנתיבות היא זן נוסף של מקומיות קדושה.

המרחב מתקדש מכוח קברו של הצדיק. בחייו, הצדיק היה המתווך בין קהל המאמינים לקדוש ברוך הוא, אך משעה שנפטר, ממלא הקבר תפקיד זה. האם לפנינו סכנה של פגאניזציה יהודית מתוקף הישראליות החדשה, או שמא דגם ישראלי - שמה הקודם של נתיבות היה עזתה (!) - של יס-תיכונות על צבעיה, ריחותיה וקבריה? קדושים מקומיים, חיים או מתים, צצו במקומות רבים: חצור הגלילית אימצה את חוני המעגל וההילולה שלו נקבעה ליום-העצמאות. הנה ישראליות חדשה ומפתיעה על דעת המקום (הקבר) והזמן (יום ההילולה). יהדות הבאה בישראליות.

התקדשותו של המקום - בית-אל מכאן ונתיבות מכאן - מציבה אתגר לישראליות החילונית. אך בזרם המרכזי של החברה הישראלית כיום, עם התחכום הטכנולוגי, תרבות הצריכה והאינדיבידואליזם הנינוח, ניטלה קדושה מהפוליטיקה, מהצבא ומן ההיסטוריוגרפיה. אידיאל הפטריוטיות וההקדבה העצמית, כמו גם אמונות קולקטיביסטיות וחלוציות, נחשבים אנכרוניסטיים הן בעיני השמאל הליברלי והן בעיני הימין החדש, הנושאים עיניהם ל'כפר הגלובלי', לטכנולוגיה מתקדמת, לכלכלה חופשית ולחברת השפע העולמית. הבורסה - ולא הקיבוץ, טכנוקרטיה - ולא הגשמה, חלום הרווח הקל - ולא אתוס סולידאריות



חברתית, קובעים עתה את הטון של החברה הישראלית. ההרפתקה בלבנון בשנות השמונים והמרי הפלסטיני באנתיפאדה סללו את הדרך לאיקונוקלאזם חדש.

כאמור תרמה לכך גם השפעת אמצעי התקשורת האלקטרוניים המודרניים. התקשורת היתה לאחר הגורמים המעצבים את תודעתו של האדם המודרני, והיא היום הזירה של הבניית המיתוסים. היא משמשת מדיום להעברת משמעות היסטוריות ומיתיות, אך בד בבד היא עצמה יוצרת דימויים מיתיים המושועקים בשיח הציבורי והפוליטי. מורשל מקלוהן הבין כי התקשורת היא המיתולוגיה המודרנית, וכתב: "אנו מתחילים לבנות מחדש את הרגשות הקדמוניים שנותקנו מהם. אנו מתחילים לחיות שוב את המיתוס".

עברנו מעידן האידיאולוגיה לעידן התקשורת. העיתונות המפלגתית שביקשה לנתב את הקוראים אל ערכיה ואמונותיה באמצעות קו אידיאולוגי, פינתה מקומה לעיתונות מו"לית, א-אידיאולוגית. סדר היום הציבורי הועתק ממרכזי המפלגות וכיכר ההפגנות לאקרן הטלביזיה ולמשרד היחצ"ן. לכאן שייכת גם עליית כוחם של היח"צנות והדוברות, השיווק והפירסום, ובמקביל - הפיחות במעמד הפובליציסטיקה, הצטמקות המוספים לספרות, היעלמותה של עיתונות-הסטודנטים הרדיקלית, וחיוק אופנת המגאזינים הסכריניים לגשים. כל אלה פנים שונות לאותה תופעה, ומשמעותם איננה חתירה לפלוראליזם, אלא עדות לצימצום השיח הציבורי. במקום שתתעורר ביקורתיות חדשה, מתקדש הסטטוס-קוו. הֶבְנִיָה מיתולוגית של השקפות עולם ערכיות שונות התחלפה בזו של דוגמניות וברוקרים. העיתונות הפופולארית של היום מנסה למכור את המוצר, לא לשנות את המציאות: מה שראוי להיות, הומר ב"זה-מה-יש". קיבלנו הגמוניה אידיאולוגית חדשה של חברת הצריכה. במקום שהעיתונות תשאל שאלות בנוגע לחברה הזאת, היא נעשתה היח"צנית שלה. התקשורת היא הזירה,

הפירסומות מוכרות לנו עתה אינסטנט-מיתוסים.

באקלים-דעות כזה, בו לא נותרו מניעים גדולים, עורערה דמותם של האבות המייסדים ושל המיתוסים הנגזרים מן האתוס של ישראל חלוצית, הירואית, סוציאליסטית וחילונית. ניפוץ המיתוסים הפך לספורט הלאומי. בעיני השמאל, זהו ביטוי מבורך להתבגרות חדשה בישראל, תהליך בריא והכרחי של התאמה למודרניות ולקבלתה, ושחרור החברה מכבלי אידיאולוגיות דוגמטיות. במובן זה נתפשת הדה-מיסטיפיקציה של ההיסטוריה הישראלית כתרומה חיובית לתהליך השלום. תפישה זו נוטה להדגיש את מעלותיהם של המשא-ומתן והפשרה במקומם של ערכים הירואיים והקרב עוצמית, אותם עודד הדור הקודם של הישראלים. במקביל, מגמה זו נתפשת בעיני הימין כחותרת תחת אושיות האתוס והמטרות הציוניות, כמהלומה למאמץ הלאומי הקולקטיבי מאז היווסדה של המדינה. המתקפה על המיתוסים המכוננים מוצגת לעתים כסוג של דקדנס, כביטוי של ייאוש תרבותי, כתבוסתנות העלולה להוביל לאובדן לאומי.

הריאולוג הישראלי מתרחש בין עובדות העבר לבין הזיכרון המתהווה. במקביל למושג 'היסטוריה', במשמעות של היסטוריוגרפיה, עולה ומתבלט המושג 'זיכרון': לא עוד היסטוריה אחת, אלא פסיפס של זיכרונות וזיכרונות-נגד. התודעה המופרטת של הישראליות בונה זהויות נפרדות וזיכרונות נבדלים. לאחר השלב המכונן של בניית אומה באמצעות סמלים ממלכתיים, ישראל מתבגרת עתה אל עברה ונכתבים בה סיפורים חלופיים וחתרניים גם על נשים, מזרחיים ופלסטינים. אין זה אות של חולשה והתרופפות, אלא עדות לבגרות ופתיחות המניבות דיאלוג חי בין העבר להווה.

צייר הזיכרון הישראלי נמתח מהמהפכה הציונית ועד לוויכוח על הפוסט-ציונות. בתהליך שיכפולו של המיתוס, מנגנון ההנצחה (Commemoration) מנסה יסודות התואמים את עמדות הקבוצה

השלטת, האידיאולוגיה ההגמונית או הנורמה הרווחת. ניכוס־בדיעבד של יסודות סלקטיביים במנהיג, באידיאולוגיה או בתאריך מקודש, הוא יסוד מובנה בכל מיתופיקציה. אתוס ההתיישבות והביטחון בשנות העשרים היבנה באופן מיתולוגי את חייו ומותו של טרומפלדור. גרוד העבודה ע"ש יוסף טרומפלדור¹ ניכס את היסוד הסוציאליסטי־רדיקלי־קומונארי, בעוד בית"ר, ה'ברית ע"ש יוסף טרומפלדור', ניכסה את היסוד הלאומי־אקטיביסטי האנטי־סוציאליסטי. דוגמא לניכוס של תאריך נמצא בהכרזתה של הסתדרות העובדים הלאומית על כ' בתמוז, יום השנה למותו של הרצל, כיום חגה. וזאת, כמובן, בתשובה לאחד במאי, יום החג של הסתדרות העובדים הכללית. ויש ניכוס סלקטיבי של דמויות היסטוריות: ישראל אלדד, מימין, ראה במרד ברכובבא מיתוס חיובי של מאבק לחירות לאומית, יהושפט הרכבי, משמאל, ראה בו מיתוס שלילי של חוסר ריאליזם פוליטי המוביל לגלות ולשמד. בביוגרפיה של בן־גוריון נעשתה הבניה של 'מיתוס־מנהיג' בדיעבד: היסודות התנועתיים של "כלי חירות ומק"י" והסירוב להעלות את עצמות ד'בוטינסקי לישראל הודחקו מפני היסודות הממלכתיים של 'ממעמד לעם' והקמת מדינת ישראל. גם זאת דוגמה לדרך שבה מניעים וצרכים משתנים קובעים את בחירת החומרים השונים בשביל המיתוס, ואלה מכוננים בהתאם את הזיכרון הקולקטיבי.

לנגד עינינו ממש, עוברת שיכתוב מיתי הביוגרפיה של יצחק רבין. אנו מכוננים בדיעבד את חייו ומותו ומיילדים אותו מחדש לצרכינו. מיתוס בתוך מיתוס גדול יותר: רבין ההיסטורי נקשר בעבודות מיתיים בתהליך השלום. תחנות ביוגרפיות נוסקות עתה לחומרים מיתיים: הצבר שנוולד בירושלים, התחנך בכדורי, פיקד בפלמ"ח ולחם בירושלים, משלים במלחמת ששת־הימים, כפיקדון דורות, את מה שהחסיר במלחמת העצמאות, הוא משחרר השטחים והוא משיבם, האיש שחזר בפעם השנייה לראשות הממשלה, כדי למלא את ייעורו

ההיסטורי בהשכנת השלום, שובר עצמות הפלסטינים באנתיפאדה, מתפשר עימם בלחיצת־יד היסטורית, והסיום הטראגי - הצבר החילוני כקורבן שלום בצל "שיר השלום" ופרשת עקידת יצחק. רבין ההיסטורי נרצה - רבין המיתי חי.

צורות חרשות של לאומיות ופונדמנטאליזם דתי בנוגע לקדושתה של ארץ־ישראל, החלו לשנות את קווי המתאר של הזהות הישראלית. שיווי המשקל בין מרכיבי היסוד השונים של הזהות הישראלית הקולקטיבית הושפע גם מהכרסום שחל באתוס החלוציות הציוני־סוציאליסטי, שרווח עד שנות השבעים המוקדמות. משבר האמון בהנהגת מפלגת העבודה ובאליטה הצבאית לאחר מלחמת יום־כיפור, השפעתם ההולכת וגוברת של המזרחיים, שסייעו לחילופי השילטון ב־1977, המתח הנמשך בין דתיים לחילונים, הקמת ההתנחלויות מעבר לקו הירוק והעימות האלים עם הפלסטינים בשטחים - כל אלה היו גורמים מעצבים ממדרגה ראשונה של החברה האזרחית הישראלית. לאלה נוספו היחלשות הקונסנזוס הלאומי, בידודה של ישראל בזירה הבינלאומית וביקורת פנימית, אפילו באשר לאידיאולוגיה הציונית עצמה. כנגד הדור הישן של בוני המיתוסים הלאומיים, שכבר איבד לא מעט מכוחו, נשמעו קולות מתריסים. הטראומות שבאו בזו אחר זו - מלחמת לבנון, האנתיפאדה והפאסיביות שנדרשה מין הישראלים בעת מלחמת המפרץ - עוררו פולמוס יסודי על מטרות ועל האמצעים, על יעדיו ותכליתו של הפרויקט הציוני.

¹ד"ר רודר אוחנה הוא היסטוריון, מכון ון־ליר בירושלים. ספרו הישראליים האחרונים עומד לראות אור בהוצאת 'הקיבוץ המאוחד'.